

Actes du congrès de l'ASPLF, tenu à Budapest, en septembre 2006, p. 399-404

Les fondements philosophiques de la Déclaration universelle :  
Jacques Maritain et Louis Lachance

**A-Maritain et Lachance.**

S'agissant des principes fondamentaux de la Charte des Nations Unies, quiconque affirme que sans les « prolégomènes thomistes à toute critique de la connaissance » de Jacques Maritain<sup>1</sup>, la Charte telle que nous la connaissons n'aurait pas existé, ne risque guère de se tromper. Nous pouvons appuyer cette affirmation, notamment, sur le témoignage de René Cassin qui écrivait que c'est « le philosophe Maritain qui, dans son Introduction au livre publié en août 1948 par l'U.N.E.S.C.O. sous le titre «Autour de la Déclaration Universelle », a vu juste »<sup>2</sup>. Supposons donc que le récipiendaire français du prix Nobel de la paix de 1968, René Cassin, et le premier directeur des droits de l'homme aux Nations Unies, le juriste canadien John Humphrey, Doyen de la Faculté de droit de l'Université McGill, qui a revendiqué, à l'encontre de René Cassin<sup>3</sup>, le prix Nobel de la paix, aient chacun, « en toute bonne foi », attaché « légitimement un grand prix à sa contribution à l'oeuvre commune »<sup>4</sup>. Cependant, un fait incontestable demeure : ni Cassin, ni Humphrey, ni même Maritain, n'ont écrit un ouvrage, qui, du point de vue de la teneur de ses chapitres, de la cohérence d'ensemble de son argumentation, de la quadruple perspective *historique, juridique, philosophique et théologique* de son regard critique, recouperait adéquatement les matières traitées dans la Déclaration Universelle. Le seul ouvrage qui, à notre connaissance, recoupe, de façon suffisamment complète, les exigences précitées, nous semble être le livre intitulé : « Le droit et les droits de l'homme »<sup>5</sup>, que fit paraître, en 1959, Louis Lachance, Doyen de la Faculté de philosophie de l'Université de Montréal, responsable de la direction des séminaires juridiques de la Faculté de Droit, ami de Humphrey<sup>6</sup>. Nous ne risquons donc guère de nous tromper, si nous posons en thèse que, fondamentalement, sans la redécouverte par Louis Lachance des idées de nature et de droit naturel d'Aristote, la Charte des Nations Unies telle que nous la connaissons n'aurait pas non plus vu le jour.

A la suite de la lecture du thème de notre Congrès, notre excellent conférencier de mardi soir, M. György Konrád, a dit craindre, non sans humour, que les philosophes « aient par nature l'esprit tordus ». D'entrée de jeu, je tiens à lui dire, qu'en ce qui me concerne, j'ai comme lui « coutume, le matin, de dire bonjour à mes proches », à condition, bien sûr, que je sois éveillé. Quelles sont donc les *connaissances* au principe de la création de cette Charte des droits qui d'ores et déjà fait date dans l'histoire des temps modernes ?

<sup>1</sup>Cf., *Œuvres complètes*, Fribourg, Paris, 1984, V. 3, p. 91.

<sup>2</sup>Cf., R. Cassin, *Les droits de l'homme, Critiques subies ou encourues par la Déclaration*, p. 286 : « [...] en disant qu'il ne fallait pas chercher une conciliation théorique ou une synthèse proprement philosophique, mais trouver une convergence pratique d'idéologies et de principes d'action fondamentaux. [...] Dans l'ensemble, la conception universaliste de la Déclaration mérite donc d'être approuvée ».

<sup>3</sup>Cf., John P. Humphrey, *La Grande aventure*, 1989, p. 106-115.

<sup>4</sup>Cf., Emmanuel Decaux : Mary Ann Glendon, *A World Made New*.

<sup>5</sup>Les Archives de l'Université Laval attestent l'importance que les Professeurs attachaient, dans les années 194-1950, aux notes de cours polycopiées de Louis Lachance, intitulées « La personne et le bien commun ». Compte devrait aussi être tenu des autres livres et des articles publiés, à l'époque Lachance, dont *Le sujet du droit international*, 1947, Madrid.

<sup>6</sup>Je remercie M. Venant Cauchy de l'Université de Montréal, qui, le premier, m'a parlé du lien unissant John Humphrey et Louis Lachance.

Reprenant avec Reeves (*Malicorne*, p. 26-27) la définition de Schiller *Nur die Fulle führt zur Klarheit*, nous dirons que « seule est distincte la notion qui intègre l'ultime différence de chaque chose »<sup>7</sup>.

### B-Tannery, Rostand, Jacquard.

La tâche propre de l'intelligence humaine ne consiste-t-elle pas à prendre chaque chose pour ce qu'elle *est*, une tautologie pour une tautologie, à l'exemple des dissidents d'Europe de l'Est, lorsqu'ils disaient : « Le capitalisme, c'est l'exploitation de l'homme par l'homme. Le socialisme c'est le contraire »<sup>8</sup>. Par contre, lorsque Jules Tannery écrivait que les finalistes, dans leur théorie explicative de la genèse des êtres naturels, vont de l'homme à la nature, tandis que les mécanistes, dans la leur, vont de la nature à l'homme, il faisait piétiner son esprit dans une vaine tautologie, puisque les deux théories qu'il résumait ainsi, ne pourront jamais exister ailleurs que dans l'esprit, donc que dans l'homme : ce qui fait, que dans les deux sortes d'explication décrites, l'esprit va de l'homme à l'homme. L'homme, comme sujet et auteur d'une science englobante, d'une portée universelle<sup>9</sup>, est une idée qui n'a pas émergé dans l'esprit de Tannery. De même, prétendant que l'homme et la charité sont des réalités déterminées, et qu'à toute réalité déterminée correspond une capacité naturelle, les pélagiens concluaient que l'homme pouvait mériter par lui-même, *a se*, son salut éternel, que, par conséquent, le secours de Dieu était utile, mais non indispensable. Pour combattre leur enseignement, Thomas d'Aquin mettait en lumière, avec Boèce, la nature au sens supradisciplinaire s'appliquant à toutes choses, y compris aux accidents (*Méta.*, 1015 a 11), et la nature des *Physiques*. Aussi, écrivait-il dans ses *Sentences*, 1, 17, 1, 1, 8 : « Au premier sens du mot, la grâce est une certaine nature. Mais prise comme principe de mouvement et de repos, la nature ne se dit que des choses qui peuvent être causées par des principes naturels. En ce sens, la charité n'est pas une nature. De façon générale, chaque fois qu'une chose qui est double est prise pour unique, et une chose qui est unique prise pour non unique, les conditions nécessaires et suffisantes d'existence d'un vrai sophisme se réalisent. « C'est merveilleux, et c'est triste : la seule réalité est la réalité » (J. Danek, *Dialogue*, 1974, p. 120). De façon similaire, lorsqu'Albert Jacquard écrit qu'il « ne s'agit pas de respecter la nature, mais de respecter les hommes à qui nous allons transmettre cette nature », le respect de la nature qu'il invoque réalise les conditions d'existence d'une véritable dyslexie interprétative. Transmettre *cette nature*, n'est-ce pas *respecter cette nature* ? Et respecter les hommes, n'est-ce pas *respecter la nature* humaine spécifique et individuelle ? Jacquard ne peut ainsi traiter comme unique ce *multiple* respect de la nature que parce qu'il est dupe de l'amphibologie de la notion de nature qui multiplie le sens du mot respect.

On ne saurait trop insister sur le fait que si tous les êtres naturels s'accordent tous dans *le mouvement*, le *moveri*, les vivants se rencontrent tous dans le *vivere*, tous les animaux, dans le *sentire* et tous les hommes peuvent tous être regroupés dans l'*intelligere* (Porphyre, *Isagoge*). Aussi, dans le traité *De l'âme*, les termes *nature* et *âme* sont opposés entre eux, le premier, comme ce qui est déterminé à un seul effet, le second, comme à ce qui est incliné à des effets différents. Car la division qui y est établie n'oppose pas l'inorganique à l'animal, mais

<sup>7</sup>La traduction est de nous ; cf., *Méta*, VII, 12, 1038 a 18-20 : « [...] la dernière différencesera évidemment la substance même de la chose et sa définition».

<sup>8</sup>Pascal Bruckner, *La misère de la prospérité : la religion marchande et ses ennemis*, Grasset, 2002, p. 107.

<sup>9</sup>Cf., Thomas d'Aquin, *In metaph.*, IV, l. 4, no 574; *Ibid.*, III, 1, n. 6 ; *Ibid.*, IV, 17, no 736.

l'inorganique à la plante : même chez les végétaux, on observe déjà une certaine inclination à des effets non déterminées *ad unum*, dans la mesure où la forme des végétaux s'élève au-dessus de la matière : la *cause génératrice*, en effet, agit en même temps en deux sens opposés : par en haut et, *simultanément*, par en bas. Il est donc manifeste, explique Thomas d'Aquin, que le principe prochain des mouvements des plantes ne peut être la *nature*, mais l'*âme*. La nature ne meut pas *simultanément* vers des lieux contraires, *ad contraria loca*. Dans ses *Sent.*, 3, 8, 1, 1, après avoir remarqué l'élément appartenant en commun aux êtres inanimés et aux êtres vivants, il note tout de suite la différence spécifique : les êtres vivants se multiplient à partir d'une semence, *ex semine*, tandis que les êtres non-vivants se multiplient par une « cause génératrice extrinsèque », *ab extrinseco generante*. Le parallélisme entre l'inorganique et la plante ne peut donc s'étendre au-delà de la génération considérée par rapport à son terme. Aussi quand Jean Rostand prétend avoir suffisamment *distingué* les corps vivants par opposition aux corps bruts, par « la faculté d'accroissement, qui entraîne l'aptitude à la reproduction », il se trompe, puisque sa définition contient bien l'élément générique, l'*accroissement*, mais ne mentionne aucunement l'*accroissement spécifique* aux corps vivants, le fait qu'il « existe quelque chose qui est identiquement un dans les deux êtres », qui les unifie « selon le continu et la quantité, mais non selon la qualité »<sup>10</sup> : tant que la « reproduction » des corps vivants n'est pas connue dans ce qui la *distingue* de la reproduction des corps bruts, la connaissance que nous en avons n'est pas distincte, elle confuse.

### C-Descartes et Kant.

De façon semblable, réduisant la notion absolument universelle de *chose* à la notion de *chose corporelle*, à la *res* cartésienne, Kant contraint son esprit à s'enfermer dans l'entonnoir asphyxiant de l'opposition binaire : *personne / chose*, comme si Dieu lui-même ne pouvait pas être, au moins dans l'esprit, une vraie chose ! Il touche à la nature, à la quiddité des choses<sup>11</sup>, dans sa maxime : « Agis de telle manière que ton action puisse être érigée en loi universelle de la nature (*CFJ.*, v. II, p. 862 et p. 1524) », mais nulle part il n'a thématiquement cette notion de nature qui, comme l'a souligné M. Marty, inclut l'homme. Pas plus que la puissance visuelle de Kant n'échappe à la lumière, sa puissance intellectuelle n'est détachée de l'*éclairage* véhiculé par cette notion de nature, aussi universelle que celles de l'être et du non-être, de l'un et du multiple, du possible et de l'impossible, du même et de l'autre. Comme le traducteur de la Pléiade le fait remarquer dans ses notes critiques, cette notion de nature est un point aveugle du kantisme : « On a ici un bon exemple d'un important emploi du terme de « nature ». [...] c'est alors que l'on se trouve vraiment devant un problème non résolu (*CRP.*, v. I, p. 773) ».

En vérité, Kant passe ici à côté d'une occasion unique de réfléchir à la nature de cet éclairage fondamental qui est du ressort de la logique et de la philosophie première. Manquant d'espace sur le tableau noir, le mathématicien québécois Adrien Pouliot changeait de salle, mais pour y poursuivre, seul, la solution de la même équation. Kant, au contraire, garde la même salle, mais change le problème à résoudre. À une question simple relevant de la grammaire et de la logique<sup>12</sup>, portant sur le sens de l'*absolu* (*Le Petit Robert* : « ce qui est uniquement ce que le substantif implique et rien de plus »), Kant substitue des questions relevant du domaine du probable, à savoir « si le monde a un commencement, ou s'il est de toute éternité, etc., (*Idem*) ».

<sup>10</sup>Cf., Aristote, *Méta.*, 1014 b 16-26.

<sup>11</sup>Boèce le dit, au *mot* l'être correspond dans l'esprit une notion, un *λογος*, et, en dehors de l'esprit, une *nature*. Au *mot* non-être (nihil) correspond bien dans l'esprit, une signification, sans qu'aucune *nature*, *res* ou *chose* n'y corresponde, en dehors de l'esprit.

<sup>12</sup>Cf. Jacques Maritain, *Op. cit.*, v. 3, p. 86 : « Mais pour n'avoir pas scruté d'abord le problème de la prédication, pour avoir divisé les propositions nécessaires en deux catégories également imaginaires [...] ».

Suivant son penchant, il passe à la question qu'il préfère : « *Comment la métaphysique est-elle possible à titre de science ?* ». En cela, Kant imite Descartes qui était convaincu que « dès que l'on comprend le mot Dieu, on comprend aussitôt que Dieu existe », et qu'il « se rencontre encore tant d'autres choses en l'esprit même, qui peuvent contribuer à l'éclaircissement de sa nature, que celles qui dépendent du corps, comme celles-ci, ne méritent quasi pas d'être nombrées ».

### D-Badinter, Aubert.

Comme l'explique Élisabeth Badinter, dans *Fausse route*, p. 196, en accusant de malhonnêteté intellectuelle ceux qui définissent la femme par recours exclusif à ce qu'elle *est*, et en accusant d'être de mauvaise foi ceux qui définissent l'homme par recours à ce qu'il *fait*, les uns et les autres sont convaincus de prendre une chose pour ce qu'elle *est*. Mais les deux groupes ont le tort de ne pas se rendre compte et de ne pas assumer les conséquences qui découlent du fait que ce verbe « est » présente deux significations, la première par laquelle il exprime la vérité des propositions dont il unit les termes : c'est l'affirmation qui, en réponse à la question de An sit ?, pose l'*existence dans le discours*, et qui nous fait dire, par exemple, que la cécité est dans l'œil, non parce que la cécité serait une vraie chose (*Secunds An.*, 73 b 5), mais parce que l'animal, lui, en est une ; la seconde par laquelle il signifie l'essence d'une chose et se divise en dix genres et est synonyme de *res*. Jean-Marie Aubert, dans *Philosophie de la nature*, critique J. Ulmo, lui reprochant de confondre « le mot « être », *employé comme copule verbale* dans une proposition et qui n'admet pas alors de variation (il est ou il n'est pas), et l'*être comme réalité* ayant un contenu essentiellement *analogique* ». Mais lui-même ne confond-t-il pas *explicandum* et *explicans*? Lui-même ne prend-t-il pas l'effet pour sa cause explicative ? Certes, Aristote enseigne que « le mode d'une action quelconque dépend de la forme qui est le principe de l'action », et que les « choses que l'intellect ne saisit que sous différentes espèces, il ne peut les comprendre simultanément, en un seul acte (*Méta.*, 1051 a 4). « Et la raison de cela est, commente Thomas d'Aquin, qu'un seul et même sujet ne peut être simultanément affecté par plusieurs formes du même genre et de différentes espèces, comme il est impossible que le même corps soit en même temps affecté par des couleurs et des figures diverses. Encore faut-il mettre à contribution cette explication, quand le contexte l'exige.

### E-Hume.

A en croire David Hume, l'*impossibilité*<sup>13</sup> de déduire d'un énoncé formulé à l'indicatif, un nouvel énoncé, à l'impératif, prouverait que les Auteurs de la Charte des droits auraient eu en quelque sorte « l'esprit tordu ». Il est, en effet, surpris de constater qu'au lieu de trouver les copules « is, and is not » qui lient « normalement » les propositions des philosophes, il rencontre, dans les textes qu'il lit, en matière morale, que des propositions où la liaison est établie par « doit » (an ought) ou ne « doit pas (ought not) », sans que personne ne s'avise de réfuter cette mauvaise manière de raisonner.

Mais n'est-ce pas Hume lui-même qui, faisant passer pour unique une question multiple, du même coup, impose à son esprit des distorsions monstrueuses ?

---

<sup>13</sup>Concernant les trois sens du mot impossible, cf., *Méta.*, 1019 b 19-33, trad. J. Tricot : « [...] Le contraire de l'impossible, le possible, est ce dont le contraire n'est pas nécessairement faux : par exemple, il est possible qu'un homme soit assis, car il n'est pas nécessairement faux qu'il ne soit pas assis. Le *possible*, en ce sens, comme il a été dit, signifie donc ce qui n'est pas nécessairement faux ; en un autre sens, c'est ce de quoi il est vrai de dire qu'il est ; en enfin, ce de quoi il est vrai de dire qu'il peut être. Par extension de sens, enfin, en Géométrie, on parle de puissance ».

C'est, en effet, l'ignorance de la distinction des deux sens du mot être évoquée dans le précédent alinéa qui est à l'origine d'une première erreur, beaucoup plus grave qu'un oubli de dire bonjour à ses proches, le matin. Un esprit humain le moins éveillé, ne peut, en effet, lire le dilemme humien sans se rendre compte, que dire qu'un « is » **est** un is, qu'un « ought » **est** un « ought », qu'un « ought not » **est** un « ought not », c'est former trois phrases qui font appel, au même petit verbe « est », celui qui marque la vérité des propositions. On le sait, « le vrai et le faux appartiennent proprement à la considération de la logique: ils sont consécutifs à l'être qui existe dans la raison, dont traite le logicien (*In meta...*, no 736) ». Point n'est besoin pour réfuter le dilemme de Hume d'introduire d'autres règles grammaticales que celles de la grammaire normale, ni d'autres règles logiques que celles enseignées par la logique ordinaire, notamment, celle énoncée aux lignes 168 des *Réfut. sophis.* d'Aristote. Sans avoir à changer de lumière, le regard de l'intelligence peut s'étendre à toutes choses (*De l'âme*, 413 b 21), donc à un « ought » aussi bien qu'à un « ought not ». Il est impossible, excusez la répétition, que ce *pupitre-ci* soit, sous le même rapport, coloré de diverses couleurs, qu'il soit à la fois, rectangulaire et circulaire. De façon similaire, étant des perfections d'une seule et même puissance intellectuelle, une copule quelconque, un substantif, une préposition, etc., appartiennent au même genre d'entités logiques, bien que les réalités qu'elles représentent appartiennent à des genres différents : par exemple, foi de Galilée !, dans un cas, à l'astronomie, dans un autre, à la théologie.

Dans son dilemme, Hume commet une deuxième erreur : il escamote l'existence d'une double sorte de vérité, la vérité spéculative, d'abord, qui consiste dans la conformité de l'intelligence avec ce qui *est* et, ensuite, la vérité pratique qui consiste dans la conformité de l'intelligence à *l'appétit droit* (*Nico.*, 1103 b 31). Quand, dans un raisonnement, on introduit quelque chose relevant *explicitement* d'une opération de l'esprit, ses termes doivent être compris non selon l'être réel, tel qu'ils sont dans la réalité extra-mentale, mais selon l'être intentionnel qu'ils ont dans l'esprit. Ainsi, le jugement pratique de celui qui s'empoisonne en suivant « le goût agréable de quelque viande, en laquelle on aura mêlé du poison (Descartes, *Pléiade*, p. 329) », est vrai, son action est bonne, bien que malheureusement, ce jugement soit, du point de vue spéculatif, non conforme à ce qui *est*, et, par suite, faux. Nous venons de le rappeler : tant et aussi longtemps qu'un objet de discussion, ici la question d'un système « naturel » de droit, se situe à l'intérieur des limites de l'intelligence, *infra limitates intellectus*, les copules : ought, ought not, is, is not, sont des idées, des entités homogènes, des comparables : pour qu'un « ought » de l'ordre *moral* diffère d'un « ought » de l'ordre *technique* (*Nico.*, 1105 a 26), il faut mentionner l'acte de l'appétit intellectuel, de la volonté (Lachance, p. 210). Pour une discussion de ce point central du premier principe de la raison pratique, nous renvoyons le lecteur à Jacques Maritain, v. ix, p. 902, et à la thèse Jean-Nil Chabot<sup>14</sup>.

## **F-Le possible et l'impossible comme différences du vrai et du faux.**

Que conclure, sinon que l'esprit des philosophes est, comme celui de tout le monde, par nature, droit. Dès que leurs raisonnements sont conformes à ce qui *est*, au sens universel de ce *est*, ils peuvent *paraître* faux, mais ils *sont nécessairement* vrais ; si ces raisonnements ne sont pas conformes à ce qui *est*, ils sont vrais en apparence, mais en réalité *nécessairement* tordus et faux : par *ignorance*, volontaire ou involontaire. En réemployant contre Hume cette notion d'impossible qui se dit « non pas à cause de la privation de quelque puissance, mais à cause de la répugnance entre les termes dans les propositions » (*In meta.*, no 971), Kant a été

<sup>14</sup>Jean-Nil Chabot, *Suprématie de Dieu et primauté du droit*, thèse de doctorat, Université Laval, 2005, p. 26-30.

bien inspiré. Son tort aura été d'en limiter l'application à la raison pratique, par suite de l'enfermement de son esprit dans le formalisme de sa position de base. Comme l'écrit Paul Ricœur dans *Le juste*, 219 : Le « tragique de l'action qui a été évacué dans la conception toute formelle de l'obligation morale, réduite à l'épreuve d'universalisation de la maxime. Il est également largement méconnu dans la conception rawlienne de la justice [...] Il ne l'est pas moins dans une éthique de la discussion ». Tel est l'enfer des positions extrêmes : percevoir la vérité qui éclaire sous la forme de l'erreur qui brouille l'essentiel.

Henri-Paul Cunningham,  
Prof. retraité, Université Laval, Québec